

La malattia epocale
Simone Weil e Georges Bataille di fronte al nazifascismo
Matteo Canevari

Il primo approccio

L'analisi sul nazifascismo che Simone Weil e Georges Bataille svolgono nei primi anni Trenta è un punto cruciale per l'evoluzione del loro pensiero che vede alcune significative convergenze e importanti differenze. I due filosofi, pur avvertendo entrambi che tale fenomeno è un prodotto della crisi della cultura occidentale, la interpretano diversamente, riconoscendo ragioni differenti per la sua origine e soluzioni alternative alla sua degenerazione nel fascismo. Per la Weil, la drammatica situazione politica e morale in cui versano le masse europee è causata dal venir meno del differenziale metafisico, e dunque l'uscita dalla crisi potrà essere trovata solo in un rinnovato radicamento nei valori ideali. Il confronto con l'idolatria nazifascista, che di questo vuoto è un segno, la porterà a riconoscere il valore dell'ispirazione pura, orientata alla trascendenza, che contrapporrà all'adorazione della forza, propria delle masse fasciste.

Al contrario, per Bataille la crisi dell'Occidente va compresa a partire dall'opportunità di emancipazione che essa offre – anche rispetto alle stesse idealità che la Weil vuole rifondare. Bataille vi riconoscerà la *chance* che, nell'incertezza angosciata generata dal vuoto di senso del nichilismo, spinge l'uomo a godere dell'occasione entusiasmante per un ripensamento radicale. Della decadenza europea, i fascisti sono al tempo stesso un prodotto e un sintomo. Alle prese con l'ambiguità del nichilismo, in cui angoscia ed entusiasmo, perdita e creazione si mescolano, essi non riescono a sostenerne la sfida, espellendone la negatività all'esterno. I movimenti fascisti esprimono il vitalismo proprio delle forze basse e ignobili della sovversione e della disgregazione, del disordine sempre espulso ai margini del corpo sociale omogeneo. Ciò che va compreso, secondo Bataille, è come possa accadere che tali movimenti sovversivi si riconoscano come alleati delle forze della conservazione, rappresentate dalle istanze sociali superiori della sovranità imperativa, alta e nobile. Nel cuore di questo paradosso sta la chiave per comprendere tutta la portata di un fenomeno nuovo come il nazifascismo.

Comunità d'assenza e assenza di comunità

Blanchot sostiene che Bataille è colui che si è spinto più lontano nell'esperienza cruciale del destino moderno della comunità, ovvero fino a pensare il binomio tra comunità d'assenza e assenza di comunità.¹ In Bataille la comprensione della doppia assenza che percorre la comunità moderna è il culmine della sua riflessione critica sul fascismo, tra le forme comunitarie possibili quella più avversa a questa assenza.

Bataille giunge all'affermazione dell'ineluttabilità dell'assenza, cui attribuisce il senso positivo dell'apertura alla *chance*, partendo dall'analisi della mancanza su cui le istanze fasciste fanno leva. Il vuoto aperto dal primo Dopoguerra è al tempo stesso istituzionale e morale, e i due piani nell'analisi di Bataille sono continuamente intrecciati. Nessuna lettura esclusivamente politologica può dare conto della presa sulle masse del fenomeno fascista senza il confronto con le istanze morali e affettive profonde che vi si esprimono. Le dinamiche ansiogene che nascono dal confronto con l'assenza di senso determinano più di ogni altra cosa l'insorgere, il differenziarsi e l'instaurarsi di qualunque forma comunitaria. Il fascismo, che si presenta come una possibile risposta alla debolezza istituzionale, non fa eccezione: esso deve essere interpretato come una reazione all'incertezza diffusa, all'insoddisfazione per l'inefficacia della sfera politica, al sentimento di sfiducia nei fondamenti intellettuali e morali dell'epoca.

Tuttavia, in quanto movimento sovversivo dell'ordine, il fascismo presenta anche un aspetto nuovo e ambiguo. Bataille mette in luce che nel frangente attuale qualunque nuovo movimento sociale pretenda di affermarsi, si deve confrontare con qualcosa di assolutamente contrario rispetto a quanto si è dato nel passato. Se nel passato era l'eccesso di autorità a divenire motivo di sovversione perché intollerabile, "dans la démocratie, c'est l'absence d'autorité"² ad essere insostenibile. Il senso di inadeguatezza suscitato dalle istituzioni parlamentari borghesi della democrazia liberale ha generato nel corpo sociale il convincimento della loro inattualità rispetto momento storico, lasciando campo libero a un'ansia di cambiamento energica e rabbiosa che si rovescia tosto in un bisogno di sicurezza imprecisato.

La debolezza dello Stato borghese è un evento di portata ben maggiore di quanto possa apparire per l'osservatore della sola sfera politica. Esso impone il ripensamento dell'intera gamma di significati in cui l'unità della società si identifica, di cui il "problema dello Stato"³ è un aspetto centrale. Bataille osserva che in questa crisi si affermano dei regimi forti a partire da movimenti irruenti che pongono all'attenzione di tutte le organizzazioni politiche il problema delle radici irrazionali del potere e del sentimento della coesione. Agendo su tali forze impulsive, questi movimenti ricompongono la compagine sociale e superano in senso autoritario il momento attuale della

disgregazione promettendo (e in qualche modo riuscendovi) di tranquillizzare le inquietudini, di soddisfare il desiderio frustrato di novità e di soffocare i moti di dissenso. Bataille è drammaticamente consapevole del fatto che in questa tendenza violenta verso la chiusura totalitaria che attraversa l'Europa, si esprimono alcune delle forze vive dell'epoca.⁴ In esse si manifesta qualcosa di profondamente radicato nel sentimento collettivo che i movimenti fascisti colgono come energia potenziale diffusa in forma inespressa e disorganizzata sotto forma di bisogno, rinserrano nelle proprie organizzazioni e rendono effettuale, asservendolo agli scopi della ricomposizione sociale a favore delle vecchie *élite* e di nuovi soggetti di potere. Per comprendere come ciò avvenga, ci si deve spostare sui fondamenti delle dinamiche psico-sociali del fascismo, quel godimento della *dépense* che sarà uno dei perni di tutto il pensiero batailliano⁵.

Vous travaillez pour le fascisme!

Com'è noto, Bataille si è spinto molto in là nel tentativo di comprendere intimamente i moventi del fenomeno fascista, fino ad affermare la necessità di appropriarsi in senso rivoluzionario dei suoi mezzi, cosa che gli attirò la famosa invettiva di Benjamin. Per afferrare cosa significa: "appropriarsi dei mezzi dei fascisti", forse bisognerebbe prima chiedersi: chi sono i fascisti? Ovvero, qual è il sentimento profondo che spinge verso il fascismo e dal quale nessuno può dire di essere immune? Negli scritti degli anni Trenta, Bataille enuclea alcune caratteristiche essenziali dei movimenti organici cui appartiene il fascismo. Innanzitutto ne mette in evidenza il carattere attivo, di atti aggressivi scatenati contro l'ordine costituito che si mantengono riproducendo e perpetuando al proprio interno e attorno a sé l'eccitazione del terrore e della morte. In secondo luogo, un movimento organico "se développe indépendamment des cadres politiques établis".⁶ Infine, terzo importante elemento, lo scoppio tumultuoso di un movimento organico non può mantenersi attivo se non organizzandosi in forma rigorosa ed estremamente disciplinata, in forma di unione militarizzata. Ma nel fascismo vi è più di questo; esso si impone con la forza di una fede religiosa, ed è quindi all'ambito del sacro che è necessario guardare per comprenderne la potenza.

La fede fanatica è certamente un elemento che caratterizza in modo originale e nuovo queste formazioni. Ma limitare l'influsso della propaganda nazifascista a un semplice, per quanto pericoloso, sviamento dell'immaginazione sarebbe sembrato riduttivo a Bataille. Dopo la lezione di Durkheim, non è il caso di riproporre una facile distinzione tra fede autentica e fanatismo inautentico. La comprensione della dimensione religiosa del

fascismo non è questione di contenuti, ma di forme attraverso le quali si esprimono dei bisogni reali. Ciò che interessa a Bataille sono le dinamiche psico-sociali dell'elevazione del potere sovrano e quelle corrispondenti dell'obbedienza volontaria. Innanzitutto, il problema è la servitù e il bisogno di servire.

L'elevazione dell'istanza sovrana

Per spiegare l'ambiguo legame tra le forze sovversive e le forze della conservazione che caratterizza il fascismo, dobbiamo considerare che il bisogno di servire si accompagna col desiderio di recuperare quel mondo perduto che dava pienezza alla vita.⁷ Su di esso convergono tanto le forze della reazione conservatrice quanto l'attivismo rivoltoso dei movimenti fascisti. La conservazione poggia sul recupero dei "valori fondamentali" che sono rianimati artificiosamente e assolutizzati. Sono soprattutto quelli immediatamente disponibili ad assumere un valore d'uso in funzione della ricomposizione sociale (nazione, patria, razza) ad essere più facilmente rivitalizzabili, perché è innanzitutto l'utilità della coesione il fondamento generale della forma sociale da recuperare e conservare.

Con l'idea di utilità intercettiamo uno snodo nuovo della riflessione di Bataille che spiega la strana alleanza tra sovversione e conservazione. L'introduzione del criterio dell'utile attiva per contrasto il meccanismo dell'espulsione violenta dell'eterogeneo, la parte maledetta del sacrificio. In quanto parte inassimilabile, "morta" poiché non integrabile nello sforzo comune verso la coesione, essa è inutile e dunque si presenta come un'oscura minaccia rispetto al mito dell'omogeneità cui aspira il corpo sociale. L'attivismo vitalistico fascista relega la minaccia della morte al di fuori della propria cerchia, espellendola da sé sotto forma di violenza contro ciò che rischia di intaccarne l'integrità. In questa espulsione trova il motivo per la sua strana alleanza con le potenze conservatrici che ne irrigidiscono lo slancio nella tentativo di ricostituire l'ordine. La soluzione fascista si rivela in questo modo come un'alienazione della vita stessa di cui scinde l'intreccio di vita e morte in due istanze distinte e inassimilabili. Esso si distacca dal disordine vitalistico della *dépense* da cui traeva le sue energie originarie, che si esauriscono nello sforzo di espellere dall'esistenza ciò che è ritenuto inutile, basso e ignobile e dunque potenzialmente pericoloso per il nuovo ordine a cui esso aspira e idealizza come forma compiuta della pienezza della vita, finalmente liberata da ciò che la minaccia. Nella sua tensione verso l'elevazione ideale, il fascismo prende congedo da quello stesso vitalismo che l'aveva generato. Siamo all'ultimo passaggio dell'analisi. In effetti, il suo rapporto ambivalente con l'eterogeneo – nella metamorfosi che esso subisce nella relazione con

l'omogeneo - illumina la dinamica più profonda che sta alla base dell'affermazione del fascismo. Come accade per la fede religiosa, esso scinde ciò che è altro dall'utile, l'eterogeneo e i sentimenti connessi, in due parti: un'eterogeneità bassa e inassimilabile e una alta e imperativa. Nel fascismo è la forma imperativa dello Stato, come vertice della società, a definire cosa è utile ai fini della conservazione sociale e quindi utilizzabile e cosa invece non lo è, e dunque destinato a soccombere. Quando lo Stato si costituisce come istanza sovrana eterogenea nella persona del Capo, esso stesso inassimilabile al resto della società, perché al di sopra di essa come sua ipostasi suprema degna d'adorazione, origine della forza e del comando, esso condensa in sé e a proprio favore le esigenze di affermazione dei singoli che si esprimevano nell'eterogeneità bassa, concentrandole in un solo oggetto d'amore a partire dal quale l'intera rete dei legami sociali si ridisponesse. L'inganno fascista passa per questa alienazione che promette la soddisfazione della libertà sovrana individuale, il godimento illimitato della parte maledetta, e ne sfrutta invece in senso conservatore la forza. Perciò, il potere sovrano dello Stato fascista non può essere definito troppo sbrigativamente come un semplice potere coercitivo. Esso incarna la possibilità da parte del vertice di esercitare una vera funzione plastica fondata sulla forza d'attrazione inconscia che l'istanza sovrana suscita negli elementi bassi della società e in ciascun individuo.

Tre sono gli aspetti che fanno di una masnada disordinata dedita ad atroci delitti – espressione della più bassa eterogeneità – un gruppo temuto e rispettabile di uomini forti, innalzati a modello della vita libera: la funzione imperativa del Capo (il comando), la funzione attrattiva del Capo (il modellaggio), e la funzione plastica (l'organizzazione) del legame tra l'eterogeneità alta del Capo, la società omogenea e l'eterogeneità bassa. In questa dinamica di relazione col Capo, anche le forze più ignobili, sempre escluse dall'ordine dell'omogeneo, che Bataille conosce bene, possono trovare un riconoscimento, ma a patto di subire una metamorfosi. Esse sono indotte a collaborare alle finalità del potere a favore della struttura omogenea, scatenando la loro irruenza nel nome dell'istanza sovrana contro ciò che nel nuovo ordine resta inassimilabile. Da forze negative eterogenee e minacciose dell'ordine, rispetto al quale rappresentano la libertà sovrana dell'individuo che sfida la stessa morte fino al disordine estremo della perdita di sé, tipica dei moti rivoluzionari, esse divengono forze utili alla conservazione dell'unico individuo cui è concesso di essere tale: il Sovrano. Il fascismo non è una rivoluzione ma al contrario è una forma dell'esistenza eterogenea di tipo imperativo che rappresenta una particolare realizzazione della sovranità. Il giudizio di Bataille su di esso è inequivocabile; identifica questa evoluzione, insita nell'alleanza tra istanza sovrana imperativa,

eterogeneità bassa e società omogenea, puramente e schiettamente come "le fondement de l'oppression"⁸.

Ad essa, Bataille oppone l'idea della rivoluzione che per lui non si presenta semplicemente come il rovesciamento dei rapporti sociali di produzione ma coincide con l'emancipazione interiore dalle dinamiche che rendono possibile l'oppressione. La lotta contro il capitalismo, contro il moralismo e contro l'esasperazione del sentimento nazionale, razziale o patrio che caratterizza i regimi nazifascisti, divengono una sola battaglia per lui, contro una certa un'organizzazione affettiva che inevitabilmente mette capo a forme di oppressione sociale e a stili di vita inclini alla servitù. A questo rischio di asservimento deve essere contrapposto un rifiuto attivo fermo e deciso, un vero e proprio contrattacco deliberato. Secondo la sua analisi, è l'idea in sé del valore superiore che deve essere liquidata una volta per tutte. Il fascismo è solo l'ultima e più aberrante incarnazione del principio di valore fondato sul sentimento della superiorità, che ha come correlato il bisogno di servire. Esso deve essere combattuto in sé e sradicato dal consenso sociale e dall'animo.

Una gravissima malattia epocale

Il viaggio in Germania che la Weil compie nel 1932 è cruciale per l'evoluzione del suo pensiero. All'arrivo a Berlino, la Weil è colpita dall'impressione di arrivare in un altro mondo. Qualcosa impedisce a tutti di considerare la situazione con lucidità ed innalza a ruolo di guide coloro che sembrano muoversi con sicurezza nell'incerto. Tra questi sono i nazisti che la Weil chiama significativamente "des révolutionnaires inconscients et irresponsables"⁹. Al confronto con la realtà tedesca, segnata dall'esasperazione dello scontro politico, le sue categorie riflessive ancora radicate nel fiducioso razionalismo cartesiano, e in qualche misura ispirate alla sua militanza sindacale, entrano in crisi.

Il fenomeno del fanatismo politico, non solo nazista, davanti al quale si troverà, le propone una costellazione di problemi nuovi che per lei si condenseranno nella nozione di idolatria. Alla luce dell'esperienza tedesca, la Weil avverte che le vecchie categorie politiche hanno cambiato di senso e si sono mutate in idoli, parole vuote il cui contenuto sostanziale è indeterminato. Durante il soggiorno tedesco il centro della sua riflessione si sposta dalla valutazione del contenuto delle contrapposte ideologie alla loro analisi formale che ne rivela, al contrario, un identico nucleo. In breve, le appare sempre più chiaro che nel mondo contemporaneo, di cui la Germania è uno specchio, le diverse ideologie tendono a identificarsi l'una con l'altra fino a divenire indistinguibili; e le ragioni di questo fatto risiedono altrove che nel loro contenuto. Questa intuizione è centrale per la sua riflessione, perché

aprirà il suo discorso a nuove domande sull'origine, sulla forza e sugli effetti degli ideologismi imperanti e per quella via la porterà a mettere in luce i bisogni esistenziali cui gli idoli della modernità danno soddisfazione.

La società tedesca è sconvolta da una crisi che la scuote da ogni parte. Non è solo in questione la congiuntura economica, e nemmeno solo l'agitazione politica esasperata. La Germania vive la fase acuta di una gravissima malattia epocale. Essa conosce in forma concentrata l'esperienza del dissolvimento che percorre l'intera Europa, esausta, e che sta intaccando i fondamenti stessi della cultura occidentale. La filosofa chiamerà questa condizione in cui versa l'epoca "sradicamento": essa è caratterizzata dall'eclissi dei fondamenti razionali del sapere, causata dal venir meno nella modernità del principio differenziale della trascendenza che ha lasciato dietro di sé un immenso vuoto privo di senso. In questa vacuità, eclatante è l'evanescenza del linguaggio politico. Scrive Nevin che "secondo la Weil il fascismo, in Italia e in Germania, non uccideva il libero pensiero, ma nasceva invece dalla mancanza, in questi paesi, di un pensare chiaro, preciso. [...] le parole [...] diventavano rigide e statiche, prive di significato"¹⁰.

La peculiarità dell'epoca quindi è una crisi epistemologica che precipita l'Occidente al "grado zero del simbolico"¹¹: quella condizione indifferenziata in cui le parole, perduto il loro significato, divengono dei puri segni equivalenti e interscambiabili. La proliferazione in libertà di segni vuoti, che si trasformano in ogni sorta di nozioni dall'apparenza di ideali, che si ergono come surrogati della trascendenza, è una condizione "che troviamo realizzata alla fine, nella "deriva" del moderno"¹²: in una parola, nell'epoca del nichilismo. Ciò di cui la Weil fa esperienza in Germania, dunque, è il punto più avanzato della decadenza della civiltà occidentale. La giovane filosofia percepisce di aver raggiunto là il margine estremo dell'Europa dove lo spirito del mondo moderno si sta sfrangiando in forme degenerate, reagendo alla sua stessa morte con spaventose convulsioni. Di questo universo in agonia la colpiscono l'assurdità e la ferocia ma soprattutto l'irrappresentabilità. La decomposizione in atto in Germania non può essere compresa dalla ragione che la intende solamente come uno scacco provocato dalla sua mancanza di senso.

Ma ciò che la sgomenta ancora di più è la prospettiva che le si para davanti, ovvero che, come sta accadendo in Germania, nella società futura il vuoto di senso lasciato dalla ritirata del pensiero sarà colmato dall'immaginazione, a cui già Spinoza, nella sua riflessione teologico-politica, riconosceva l'origine della superstizione prodotta dalle idee inadeguate che generano nell'animo quelle passioni del terrore e della speranza che da sempre il Sovrano usa nell'esercizio del suo potere, edificando idoli da adorare e creando nemici da odiare.¹³ Ciò che la Weil teme sopra ogni cosa dopo l'esperienza di Germania è che il mondo si stia avviando verso "un fanatismo

soigneusement cultivé [...] un mélange de dévouement mystique et de bestialité sans frein; une religion de l'Etat qui étoufferait toutes les valeurs individuelles"¹⁴.

La violenza dei segni

Se il futuro dell'Occidente è il fanatismo dell'idolatria, resta da chiedersi quali ne potranno essere le conseguenze. La Weil ha chiaro che la ferocia dell'idolatria risiede primariamente nella "violenza dei segni"¹⁵, vale a dire nella possibilità che essi hanno di occupare l'immaginario ponendosi come degli assoluti in virtù della loro mancanza di relazione con la realtà. La moderna arte combinatoria è improntata alla massima interscambiabilità. Di riflesso, l'esperienza di Germania le insegna che l'esplosione del senso per vie centrifughe genera per reazione nella società una forza impersonale, cieca e titanica, tesa a evitare la dissoluzione del corpo sociale. Il bisogno di unità contro l'imminente disgregazione porta ad esaltare l'aggregazione in quanto tale, purché sia. I segni che la esprimono assumono, allora, un valore assoluto. Essi valgono per la capacità che hanno di significarla, indipendentemente dal loro contenuto reale. Ciò che ne risulta, di riflesso, è che l'ideale finisce per perdere la sua distanza ontologica ricadendo nel fattuale, con cui è fatto coincidere a livello immaginario, generando idoli. Ciò che si impone di fatto, finisce per avere nella mente dei più una legittimità di principio. Il dato assume il valore di un principio assoluto incarnatosi, per volontà del destino, nella realtà materiale.

Come la Weil comprende bene, sotto qualsiasi bandiera che si impone, in nome di un ideale che accende gli animi, a favore di un'insegna che soggioga, sta sempre una collettività che celebra il sentimento della propria forza: "idolo per eccellenza è sempre il sociale stesso, in cui l'infigurabilità delle relazioni favorisce l'adorazione della collettività come surrogato della trascendenza"¹⁶. La Weil vede in questa idolatria diffusa una reazione al nichilismo, che pretende di avere lo stesso potere di dare forma alle relazioni tra idea e realtà proprio solo del differenziale metafisico, ma che ne risulta invece una cattiva imitazione. Nel dominio dell'idolatria i principi trascendenti puri non sono più il punto di partenza per definire il reale, cosa che permetteva di intenderlo nei suoi limiti rispetto all'alterità dei primi. Al contrario, sono i fatti ad imporsi sul pensiero. Ritenuti portatori di un senso assoluto, i fatti stessi, presi in sé nel loro aspetto più superficiale e avulsi dai rapporti reali che li legano gli uni agli altri, sono elevati dall'immaginazione a criteri universali di giudizio, secondo un movimento contrario a quello del differenziale trascendente. I segni di questi pseudoconcetti fantasmatici assumono quindi una portata illimitata, indeterminata divenendo indefinibili

nel loro contenuto reale; in questo modo costituiscono materiale utile per l'idolatria sotto forma di -ismi. Scrive Tommasi che "incapaci di pensare la relazione, pensiamo per assoluti: nella generale mancanza di senso, un segno qualsiasi [...] può essere preso come un assoluto, come un'astrazione cristallizzata che [...] può trasformarsi in valore a cui sacrificare ogni altro bene"¹⁷. Nel mondo contemporaneo siamo capaci di pensare solo per -ismi; generati dal vuoto di pensiero, sotto forma di idoli essi producono vuoto a loro volta poiché occupano impropriamente il posto riservato al differenziale metafisico, impedendone al pensiero la via d'accesso. Ciò che risulta dalla concezione del nichilismo della Weil è, quindi, l'immagine di un mondo in cui l'eclissi del senso della trascendenza ha provocato una sottrazione di realtà, ovvero di pensabilità del reale, sostituita da un insieme di fatti bruti che hanno una coerenza apparente poiché sono assunti come degli assoluti in sé, segni dotati di un significato superiore, immaginario e indeterminabile nel suo contenuto. Quello che si affaccia alla fine del moderno quindi, per la Weil, è un mondo più povero perché privato del vero. L'epoca della fine della modernità sprofonda nella miseria del dominio dell'immaginazione senza pensiero, e incapace di pensare il reale.

Com'è noto, alla degenerazione in atto la Weil oppone l'urgenza della catarsi dell'immaginazione. Questa facoltà così intrecciata coi bassi aspetti corporali dell'esistenza dell'uomo dovrà essere staccata dalle lusinghe della sua radice egotica attraverso la dura disciplina della *décreation*. L'esistenza incarnata, allora, sarà così offerta in sacrificio alla trascendenza divina che si oppone all'adorazione della forza, cui l'immaginazione naturalmente inclina l'uomo, con l'alterità della sua debolezza radicale.

Abbreviazioni:

Georges Bataille, OC I: *Œuvres Complètes*, tomo I, *Premiers écrits (1922-1940) – Histoire de l'œil – L'Anus solaire – Sacrifices- Articles*, a cura di D. Hollier, con una prefazione di M Foucault, Gallimard, Parigi, 1970.

Simone Weil, OC II: *Œuvres Complètes*, tomo II, volume 1: (*Écrits historiques et politiques*), *L'Engagement syndical (1927-1934)*, a cura di G. Leroy, Gallimard, Parigi 1988.

Bibliografia:

M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002.

R. Esposito, "Politica dell'ascesi", in *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.

S. Facioni, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, Jaca Book, Milano. 2009.

T.R. Nevin, *Simone Weil – Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, Torino 1997

R. Ronchi, *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012.

W. Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano 1994.

¹ M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002.

² G. Bataille, *Vers la révolution réelle*, in OC I, p.417.

³ Id., *Le problème de l'Etat*, in OC I, p.413.

⁴ Id., *Le problème de l'État*, in OC I, p.332.

⁵ R. Ronchi, *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 75.

⁶ G. Bataille, *Vers la révolution réelle*, in OC I, p.423.

⁷ Id., *Chronique nietzschéenne*, in OC I, p.479.

⁸ Id., *La structure psychologique du fascisme*, in OC I, p.355.

⁹ S. Weil, *L'Allemagne en attente*, in OC II, 1, p.124.

¹⁰ T.R. Nevin, *Simone Weil – Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p.138.

¹¹ W. Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano 1994, p.117.

¹² Id., *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, p.135.

¹³ Sui rapporti tra Simone Weil e il pensatore olandese vedi: R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988, p.225.

¹⁴ S. Weil, *Allons-nous vers la révolution prolétarienne?*, in OC II, 1, pp.278 e 274.

¹⁵ W. Tommasi, *Simone Weil: Segni, Idoli e Simboli*, p.117.

¹⁶ Id., *Simone Weil: Segni, Idoli e Simboli*, p.135.

¹⁷ Id., *Simone Weil: Segni, Idoli e Simboli*, p.118.